



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Van Amulet tot Zegen – religieuze taalinstrumenten ter genezing en bescherming

Borsje, J.

Publication date

2021

Document Version

Final published version

Published in

Kelten. Mededelingen van de Stichting A.G. van Hamel voor Keltische Studies.

License

CC BY-NC-ND

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Borsje, J. (2021). Van Amulet tot Zegen – religieuze taalinstrumenten ter genezing en bescherming. *Kelten. Mededelingen van de Stichting A.G. van Hamel voor Keltische Studies.*, 88. <https://kelten.vanhamel.nl/k88-2021-borsje-geneeskunde-remedie-amulet-spreuk>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Van Amulet tot Zegen – religieuze taalinstrumenten ter genezing en bescherming

 Jacqueline Borsje

Remedies voor het behandelen van ziektes, verwondingen en vergiftigingen horen tot de oudste bewaard gebleven teksten van de mensheid. Een belangrijk bestanddeel van de remedies is performatieve taal: taal waarmee je niet alleen iets meedeelt, maar ook iets doet (Austin 1962). Met woorden geloofde men medicijnen te kunnen maken, te genezen en te beschermen. Teksten tonen hoe kwalen, vaak veroorzaakt door onzichtbare krachten, worden toegesproken, ingeperkt, bestreden, verplaatst, verdreven, bezworen, gestopt en gedood. Kosmische entiteiten (wezens, objecten, krachten, machten) worden ingeroepen, aangeropen, opgeroepen, belichaamd en nagedaan. Woorden worden op rituele wijze ingezet, soms gecombineerd met materie, zoals water, speeksel, boter en planten. In dit overzicht van vroegmiddeleeuwse Ierse religieuze talige strategieën ter genezing en preventie^[1] behandel ik het verdrijven en bevechten van ziektes, het nadoen van mythische genezers, en het continu ziektes genezen en voorkomen door het dragen van amuletten.

Voordat ik met dit overzicht begin, wil ik mijn vertaalmethodiek en terminologie toelichten. Lijsten en opsommingen maken deel uit van mijn onderzoeksmateriaal en beschrijvingen. In mijn vertalingen neemt het aantal begrippen zelfs toe. De religieuze taalinstrumenten, die hier centraal staan, worden gekenmerkt door meervoudige betekenis, symboliek en functionaliteit. Om hier inzicht in te krijgen is het mijns inziens noodzakelijk om de meervoudige betekenissen van een woord naast elkaar weer te geven, zodat we de rijkdom aan mogelijke betekenissen, toespelingen en functies van deze religieuze taalstrategieën steeds tegelijkertijd voor ogen hebben. Verder gebruik ik de term ‘kosmische entiteiten’ om de wereld van numineuze krachten zo ruim en neutraal mogelijk in beeld te brengen: dit begrip omvat alle natuurlijke en bovennatuurlijke entiteiten, die een rol spelen in religieuze performatieve taal omdat er numineuze handelingscapaciteit aan toegekend wordt.^[2] Ik geef een eedformule als voorbeeld: Ik zweer bij mijn zwaard/leven/Bijbel/God (ik-vorm + performatieve taalvorm + kosmische entiteit). De kosmische entiteit, waaraan de eedaflegger zich ritueel en verbaal bindt, is de instantie wier numineuze kracht geactiveerd zou worden door woordbreuk.

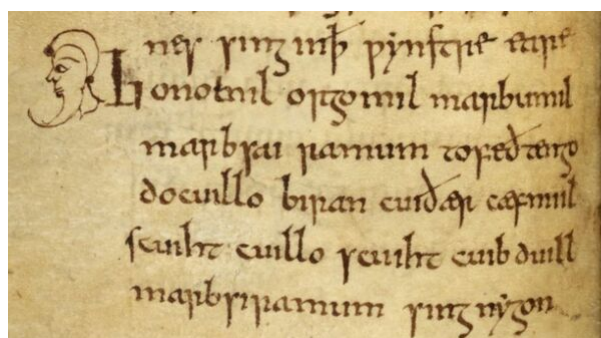
Een invasie verdrijven/uitdrijven

Ons vroegste voorbeeld uit Ierland stamt uit het vijfde-eeuwse ego-document van Sint Patrick, zijn *Confessie/Verklaring* (<https://www.confessio.ie/#>). Op een kwade nacht is het alsof er in zijn slaap een zware rots op hem valt, wat hem verlamt. Hij is doodsbenuwd. Wij noemen dit een nachtmerrie,

vergezeld door slaapverlamming. In de oudheid zag men reeds in dat herhaaldelijke nachtmerries de gezondheid ondergraven. Bovendien geloofden velen dat deze nachtervaring veroorzaakt werd door bovennatuurlijke oorzaken. Volgens Patrick werd hij door Satan aangevallen en werd deze kwade macht verdreven door nieuw bovennatuurlijk ingrijpen: met Jezus' hulp riep de Heilige Geest een mysterieus woord, gebruik makend van Patricks stem. Zonlicht viel op Patrick en verdreef alle zwaarte en duisternis. Door positieve bezetenheid wordt hier negatieve bezetenheid afgewend. Patricks mysterieuze 'Heliam' heeft een meertalige achtergrond en vertoont meervoudige symboliek, net zoals magische teksten (Borsje 2016; Borsje te verschijnen).

Dit voorbeeld betreft een heilige en vindt plaats in een narratieve context, waardoor het uniek lijkt, maar ook gewone mensen hadden last van 'bezetenheid'. Uit de manuscripten kunnen we afleiden dat, naast professionele helers, priesters en kloosterlingen als genezers optraden. Het zevende-eeuwse *Antifonarium van Bangor* bevat een gebed 'voor iemand die een duivel heeft' (Warren 1895: 28-29), gericht enerzijds tot God ('Verdrijf Duivel en heidendom uit deze mens') en anderzijds tot de bezetene ('om de kracht van Christus in jou te laten werken'). Duivel en heidendom moeten verbannen worden: 'uit hoofd, uit haar, uit brein, uit kruin, uit voorhoofd, uit ogen, uit oren, uit neus(gaten), uit lippen, uit mond, uit tong, uit strotklepje, uit keel, uit slokdarm, uit hals, uit hart, uit hele lichaam, uit alle ledematen en ledemaatsverbindingen van binnen en buiten, uit botten, uit aderen, uit zenuwen, uit bloed, uit gevoel/zintuigen, uit gedachten, uit woorden, uit al zijn/haar daden, uit kracht en uit elke conversatie/omgang van hem/haar, nu en in de toekomst'. Als een arts somt de spreker alle kwetsbare delen op, beginnend bij het hoofd, om de negatieve bezetenheid te transformeren tot een positieve.

Zulke anatomische lijsten komen voor in verschillende performatieve tekstgenres: vervloekingen, liefdestoverij, genezingspreuken, exorcismen en beschermingsteksten (Versnel 1998). Het zevende-eeuwse beschermende *Lorica/Pantser van Laidcenn* heeft een lange, gedetailleerde lijst. Eén versie staat in de tiende/elfde-eeuwse *Lacnunga/Remedies*, een Angelsaksisch medisch handboek (Pettit 2001: 40-57).



Gonomil uit *Lacnunga*. Londen, British Library, Harley MS 585, fol. 136v
(bron: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_585_f136v).

Deze versie werd blijkbaar een medische werking toegedacht, maar het handboek vermeldt geen medische toepassing ervan. Elke instructie ontbreekt. De sprekende 'ik' vraagt bevrijding en bescherming van het eigen lichaam van de aanvallen van demonen, vijanden en ziektes. Vanwege het ontbreken van een medische toepassing en het beschermingsdoel voor de sprekende 'ik' veronderstel ik dat *Laidcenns Lorica* in deze context de bescherming van (mannelijke, want baard en scrotum worden opgesomd) genezers zelf diende. De voorafgaande remedie bevat een 'mond-op-mond'

behandelingswijze, dus met besmettingsrisico voor de genezer zelf: als de patiënt 'van binnen' zo opgezwollen is dat deze geen vloeistof kan consumeren, moet de genezer 'binnen in de mond' van de zieke een apocrief verhaal over de evangelist Johannes zingen.

Terzijde: gewonde genezers, cultuurhelden en verhaalkracht

Deze behandeling is een goed aanknopingspunt om drie centrale concepten te illustreren: 'gewonde genezers', cultuurhelden en het verhaal als religieuze performatieve taalstrategie. De tekst die als medicijn voorgeschreven wordt, vertelt over Sint Johannes die gedwongen wordt gif te drinken. Johannes maakt het kruisteken over de beker en over zichzelf en spreekt een antigifspreek in de beker, die hij vervolgens leegdrinkt. Zijn spreuk roept de Drieëenheid aan om een lijst giftige dieren en planten onschadelijk te maken. Zo wordt hij genezer van zowel zichzelf als degenen die vergiftigd dood op de grond liggen.^[3] Behalve 'gewonde genezer' is Johannes ook een cultuurheld. Cultuurhelden zijn personages in (mythische) verhalen op wie de introductie van kennis over culturele vaardigheden teruggevoerd wordt. Deze personages kunnen bovennatuurlijke en natuurlijke entiteiten zijn. Pikant detail: ook demonen kunnen cultuurhelden zijn. Johannes treedt op als cultuurheld in de variant in het tiende/elfde-eeuwse Ierse *Liber Hymnorum* (Bernard en Atkinson 1898: I.90-91; II.29), dat belooft: ieder, die Johannes' antigiftekst zingt over vloeistof of iets schadelijks, ontvangt gezondheid. Let wel: in deze versie volstaat de antigiftekst alleen, zonder het verhaal eromheen, maar wel duidelijk door Johannes aan de mensheid nagelaten. Ten slotte illustreert dit voorbeeld een populaire geneeswijze: het citeren^[4] van een *historiola*/verhaaltje of een gedeelte ervan over een succesvol optreden van een kosmische entiteit uit een (mythisch) verleden zou hetzelfde succes in het heden bewerkstelligen.

Een laatste voorbeeld van uitdrijven is een mogelijk achtste-eeuwse tekst, waarin een anatomische lijst functioneert in een 'recept' voor een ritueel: de *Leiden-Lorica* of *Leiden-Liefdesspreuk* (Herren 1987: 45-48, 90-93; het manuscript bevindt zich in de universiteitsbibliotheek te Leiden). Na het uiten/zingen van *Psalm* 101 bezweert de ik-figuur (*adiuro*) kosmische entiteiten, opgesomd in een lijst, om een vrouw, wier naam ingevuld moet worden bij de afkorting .N. (*nomen*/naam), leeg te maken voor 'mijn' liefde. *Adiuro* en *coniuro* zijn Latijnse equivalenten van Grieks *horkízô/exhorkízô*, 'ik stel onder eed, bezweer'. In het 'exorcisme'-concept, ontwikkeld in de Joods-Hellenistische cultuur, bezweert de spreker de toegesprokene te gehoorzamen (Leicht 2006). Deze oorspronkelijke contractformule wordt langzamerhand vooral als uitdrijvingsformule gezien. De *Leiden-Lorica/Liefdesspreuk* noemt niet wat er verdreven moet worden uit het vrouwenlichaam. Ik beargumenteer in mijn monografie dat deze tekst een genezingsspreuk zou kunnen zijn, ingezet bij vrouwen wier partners menen dat ze betoverd zijn door concurrenten. De 'ik' onttovert haar en bindt haar meteen opnieuw verbaal aan zichzelf.

De hierboven genoemde Latijnse teksten waren onbegrijpelijk voor velen, voor wie de heilige taal van de Kerk net zo abracadabra was als de mysterieuze taal van toverspreuken. Anders- en meertaligheid droegen bij aan de performatieve kracht van religieuze taalinstrumenten. Cryptische letters, woorden, getallen en tekens kunnen codetaal zijn, of een vreemde (nog) niet geïdentificeerde taal, of taal die opzettelijk mysterieus is en als zodanig verbonden met het geloof in de geneeskraft van exotische woorden. Mysterieuze taal kan functioneren als communicatiemiddel om met bovennatuurlijke

entiteiten te spreken, die hun eigen taal zouden hebben; als zodanig kan deze taal een professioneel instrument van religieuze performers zijn (Tambiah 1968: 179; Aune 2006: 396; Blom 2012).

Verbaal en symbolisch vechten

Varianten van het verdrijvingsgebed uit het *Antifonarium van Bangor* staan in het achtste/negende-eeuwse *Stowe Missaal* ter voorbereiding van de doop (Warner 1915: 24) en in de *Lacnunga* in een recept voor heilige boterzalf. De tekst dient het verjagen van de Duivel uit een mens, in het *Stowe Missaal* direct en in de *Lacnunga* via planten waarover het verdrijvingsgebed uitgesproken moet worden. Het boterzalfrecept bevat ook een Ierse antigiftekst en verwijst naar een wormspreuk (Pettit 2001: 14-15, 30-37; Stifter 2012; Borsje 2013). Kwalen werden soms toegeschreven aan dieren en diervormige entiteiten. Het meest voorkomend is de 'worm', in het Latijn *vermis*, in het Oudengels *wyrm*, en in het Oudiers o.a. *béist*, *cruim*, *dorb*, *míl*, *sirem*. De wormspreuk in de *Lacnunga* is Oudiers. Als een mens of een dier een *wyrm* opgedronken heeft,^[5] moet de wormspreuk negen keer en het Latijnse *Pater noster*/Onze Vader één keer in het oor van de patiënt gezongen worden. De *wyrm* luistert kennelijk mee in het patiëntenlichaam. Beginnend met: 'Ik doorboor/verwond een dier (*míl*), ik (ver)sla een dier, ik dood een dier' vertegenwoordigt de spreuk een symbolisch gevecht.

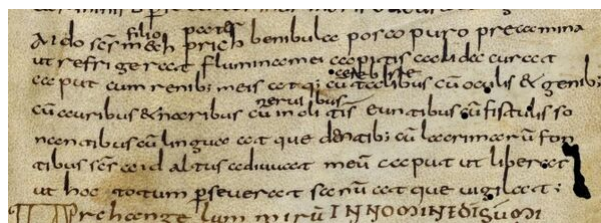
Er zijn veel voorbeelden van zo'n ritueel-verbaal gevecht in genezingsteksten. De genezer treedt op als een soevereine woordkunstenaar: met woorden worden kwalen gebonden, gestopt, tegengehouden en bevochten. Zo begint een Oudierse bloedstelpingspreuk met: 'Ik verbied/(ver)hinder bloed' en eindigt met: 'Ik sla een ziekte/kwaal' (Stifter 2007). 'Drie keer tegen de wond of het bloed zingen en het stopt meteen', vermeldt het handschrift. Ook het laatste zinsdeel is performatief: het gewenste resultaat uitspreken is eveneens een *speech-act*.

Het vechten met een kwaal kan ook gecombineerd worden met allerlei andere verbale geneeswijzen. De vechtformule in een achtste-eeuwse *éle*/toverspreuk (Carey 2019: 25-26) luidt: 'Ik sla een ziekte, ik sla een wond, ik stop een zwelling, ik genees een ziekte.' De laatste werkwoordsvorm, *fris-benaim*, betekent ook: 'ik sla ertegen'. Naast vechtsymboliek bevat de tekst verschillende lijsten: identificaties van ziekten/wonden-veroorzakers, een vijf keer herhaalde bezwerende wens ('moge het (i.e. de kwaal) niet X–Y–Z zijn') en een viervoudige zegen. Het *Pater noster*-gebed moet vooraf en als slot gebeden worden, terwijl het teken/gebaar van het kruis het Oudierse tekstgedeelte opent. Middenin worden de drie dochters van Flidais en een slang aangeropen. Niet alleen meertaligheid (Latijn, Oudiers, kruisteken) wordt ter genezing ingezet, maar ook een variëteit aan performatieve tekstgenres (dubbel gebed, drievoudige *éle*/toverspreuk, vijfvoudige wenslijst, performatief opsommen van kwalen en kwaalveroorzakers, dubbele invocatie, viervoudig verbaal-ritueel gevecht, viervoudige zegen, vier evangelisten-lijst), gelieerd aan een netwerk van kosmische entiteiten ('onze Vader'=God, het kruisteken=Jezus, Flidais' drie dochters, een slang, de gezegende *éle*/toverspreuk en *éle*-uitspreker, de viervoudige zegen, Mattheüs, Markus, Lukas, Johannes, 'onze Vader'=God).

Imitatie van voorgangers

Er zijn dus genezingsspreuken ingebed in een verhaal, genezingsspreuken als verhaaltje/*historiola*, en genezingsspreuken zonder narratieve context. De derde, onafhankelijke categorie kan wel verwijzingen

naar verhalen bevatten. Zelfstandige genezingspreuken en verhaaltraditie kunnen hand in hand gaan. Zo is er een Iers-Latijnse hymne/incantatie in Merovingisch schrift ter genezing van hoofdpijn waarin Sint Áed mac Bricc (†589/595) aangeroepen wordt en delen van het hoofd opgesomd worden (Schlutter 1899).



Iers-Latijnse hymne/incantatie waarin Sint Áed mac Bricc wordt aangeroepen. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. perg. 221, fol. 191r (bron: <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/248276>).

De hymne stamt uit een achtste/negende-eeuws manuscript van het kloostereiland Reichenau in Zuid-Duitsland.^[6] Het klooster werd vaak door Ieren bezocht; de bibliotheek bevatte verscheidene Ierse handschriften (Reeves 1857-61: 91). Hoewel deze continentale hoofdpijnremedie tot de onafhankelijke categorie hoort, is er verband met de Ierse verhaaltraditie. Zijn achtste/negende-eeuwse *Leven* vertelt hoe Áed hoofdpijn van iemand overnam, en dat zij die hem aanroepen van hoofdpijn genezen zullen worden (Plummer 1910: 38-39; Heist 1965: 173). Deze heilige is ook een gewonde genezer.

Jezus is eveneens een gewonde genezer. De verhalen over Jezus en zijn woorden aan het kruis zijn veelvuldig gebruikt als geneeskrachtige woorden. Zo weerklinkt zowel in Patricks mysterieuze verdrijvingswoord als in de aanduiding *éle*, 'genezingsspreuk', het '*Éli*', 'mijn God', uit de Aramese kreet die Jezus aan het kruis uitte (Borsje 2013; Borsje te verschijnen). Zijn hoofd, zijde, voeten en handen werden doorboord; verwijzingen naar deze verhaalelementen dienen ter genezing van hoofdpijn en wonden. Hij werd bespuwd, maar genas ook met speeksel. Een voorbeeld is de eerste genezingspreuk voor een oog in het *Stowe Missaal*, beginnend in het Oudiers en eindigend met een Latijns evangeli citaat (*Johannes 9:6-7*), oftewel een *historiola*/verhaaltje over Jezus die iemands ogen genas met woorden, stof/klei, speeksel en water (Borsje 2016: 39-43). De verwoording van het mythische tafereel zou deze situatie in het heden verwerkelijken, net als de 'ik' in een performatieve tekst bij elk ritueel belichaamd wordt. Zo belichaamt de genezer de 'ik', die in het Iers Sint Ibar (†500?) aanroept en Gods *sén*/zegen/teken/incantatie oproept, en modelleert deze genezer zich naar Jezus de Genezer. Steeds weer kunnen genezers zulke oergenezers oproepen en nadoen.

Behalve gewonde genezers worden ook cultuurhelden in veel samenlevingen nagedaan. Niet alleen de heilige Áed wordt medisch expert genoemd, maar ook Dían Cécht, één van de bovennatuurlijke wezens die in het pre-christelijke Ierland gesitueerd worden. Medische kennis wordt op hem teruggevoerd; hij wordt zelfs de God van Gezondheid genoemd (zie Hayden 2018, 2019). De vierde van de achtste/negende-eeuwse Sankt Gallen *apthi*/toverspreuken (Tuomi 2013) maakt gebruik van verschillende helingsstrategieën, terwijl de centrale genezingsagent verbonden is met Dían Cécht als cultuurheld: 'Ik roep de *slániccid*/zalf/heler/verlosser aan/op, die Dían Cécht na/achterliet bij zijn familie/huishouding/gemeenschap zodat gezond moge worden dat waarop het/deze gaat'. Wie of wat is die *slániccid*, letterlijk: 'gezondheidsheler'? Volgens Ernst Windisch (1890: 108) is dit de Verlosser, Jezus Christus, en volgens John Carey (2019: 6) gaat het om een kruid of om de zoon van Dían Cécht,

Míach, wiens dood – als een verlosser – welzijn betekent voor de mensheid. Voor de tweede interpretatie gebruikt Carey *De [Tweede] Slag van Mag Tuired* (Gray 1982), een elfde/twaalfde-eeuwse tekst, gebaseerd op negende-eeuws materiaal (Ó Corráin 1998: 310-13).^[7] Ik interpreteer deze ‘gezondheidsheler’ als de hele remedie: de *epaid*/toverspreuk, beginnend met ‘Ik red een sterfelijk/dood-levend wezen’ en eindigend met de opmerking over Dían Céchts erfenis, die ritueel over water gesproken en vermengd met speeksel moet worden, en zo tot medicijn voor wonden en zwellingen gemaakt wordt (zie Borsje: te verschijnen). In dit geval gaan zelfstandige spreuk en verhaaltraditie niet hand in hand, want *De [Tweede] Slag van Mag Tuired* beschrijft Dían Cécht als in competitie en conflict met zijn nageslacht, waarbij hij kennis van geneeskrachtige kruiden gerelateerd aan de menselijke anatomie met opzet verstrooit.

Amuletten: continue woordkracht

De Sankt Gallen toverspreuken staan op een enkel manuscriptblad met op de andere kant een afbeelding van een engel en een schrijvende heilige, geïdentificeerd als Mattheüs (Farr 2017). John Carey (2019: 4, 8) veronderstelt dat het blad afkomstig is van een pocket-evangelie, of dat het functioneerde als een amulet. Omdat de toverspreukzijde ook een Grieks/Latijnse evangelie-toespeling bevat, meen ik dat het manuscriptblad inderdaad een evangelie-amulet is (vergelijk Calhoun 2019). In zijn *Tractaten over het Evangelie van Johannes 7.12* adviseert kerkvader Augustinus (354-430) om een evangelie bij je hoofd te plaatsen tegen hoofdpijn en bij je hart ter genezing van zonden maar hij verwerpt tegelijk *ligaturae*/amuletten/bindspreuken voor medicinale doeleinden. *Ligatura* betekent letterlijk ‘een band, iets waarmee je kunt (vast)binden’; geschreven woorden/tekens, gebonden op een lichaam/object, zouden voortdurend werkzaam zijn, ook zonder uitgesproken te worden. Evangelieën(gedeeltes) golden als werkzame objecten; evangelie-amuletten waren christelijke vernieuwingen van oudere *ligaturae*/amuletten/bindspreuken.

Het binden van gesproken of geschreven woorden op iemand/iets is een centraal concept in performatieve taal. In de *Etymologieën* VIII.ix.30 van Isidorus van Sevilla (c.560-636) weerklinkt dezelfde afkeuring als die van Augustinus: volgens Isidorus veroordeelt de geneeskunst amuletten die met toverspreuken of magische tekens op iemand werden gehangen of gebonden. Om precies te zijn: hij schrijft ‘amuletten van vloekremedies’ (*ligaturae execrabiliū remediōrum*). Iemand genezen met vervloekingspreuken lijkt onlogisch, omdat vervloekings/bindspreuken op loden tabletten, geplaatst in graven en onder water, normaal een agressief doel hebben. Zijn uitspraak wordt begrijpelijk als we bedenken dat laatantieke genezers in beschermende rituelen tekstuele amuletten op ‘geëxorcerde’ patiënten bonden om demonen/ziektes/gevaren te binden, vervloeken en verdrijven (Kotansky 1995: 262-63). Isidorus’ ‘vloekremedies’ duiden wellicht de agressieve formules aan waarmee ziektes bestreden worden. Ierse (en anderstalige) remedies vertonen tevens lijsten met het doel van de teksten, zoals de *ar*/‘tegen’-lijst. Deze functie-aanduiding kan tegelijk als zo’n ‘vechtformule’ beschouwd worden.

Uit al deze voorbeelden blijkt hoe mensen meervoudige, rituele, verbale en materiële religieuze strategieën inzetten voor gezondheid. Bezweren, binden, exorceren, verdrijven, bestrijden en beschermen blijken samenhangende performatieve taalvormen te zijn, terwijl zegenen dezelfde helende, uitdrijvende en beschermende functies toegeschreven kreeg.

Met dank aan Kees Veelenturf voor zijn commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

Eindnoten

1. † In wat volgt, maak ik gebruik van resultaten van mijn te verschijnen monografie *Saints & spells: miraculous magic in medieval Ireland* (vergelijk: <https://www.nwo.nl/projecten/276-30-004-0>).
2. † Met 'numineus' (van het Latijnse woord *numen*, 'goddelijke wil, macht; godheid') duid ik die buitengewone dimensie aan die centraal staat in en cruciaal is voor religieuze levensbeschouwingen.
3. † De term 'gewonde genezer' is bedacht door Carl Gustav Jung (1875-1961) als 'archetype', relevant voor psychotherapie, maar dit verschijnsel komt ook in de verhaalculturen en rituelen van vele religies voor, vaak als onderdeel van de levensverhalen en initiaties van genezers (Benziman, Kannai en Ahmad 2012).
4. † In het oude Egypte goten priesters water over *stelae* geïnscribeerd met *historiolae*, waardoor het water geneeskrachtig zou worden, zonder deze 'verhaaltjes' uit te spreken (Frankfurter 1995: 467).
5. † Lezers herkennen wellicht een middeleeuws lers verhaalmotief in het opdrinken van een worm, wat echter niet tot ziekte maar tot zwangerschap leidt. Dit lijkt op het conceptie-recept van Plinius de Oudere (23–79): vijf of zeven wormen in een drank te drinken geven (*Naturalis Historia* XXX.xliii.125).
6. † Het handschrift bevindt zich nu in de Badische Landesbibliothek te Karlsruhe, Cod. Aug. perg. 221.
7. † Er zijn aanwijzingen dat de episode over Míach een latere innovatie is (Pettit 2013: 160-63).

Bibliografie

- Aune, David E., *Apocalypticism, prophecy and magic in early Christianity: collected essays* (Tübingen 2006).
- Austin, John Langshaw, *How to do things with words* (Cambridge (MA) 1962).
- Benziman, Galia, Ruth Kannai en Ayesha Ahmad, 'The Wounded Healer as cultural archetype', *CLCWeb: Comparative literature and culture* 14 nr. 1 (2012) 1-9.
- Bernard, J. H. en Robert Atkinson (red.), *The Irish Liber Hymnorum*, 2 vols (London 1898).
- Blom, Alderik H., 'Linguae Sacrae in ancient and medieval sources: an anthropological approach to ritual language', *Multilingualism in the Greco-Roman worlds*, red. Alex Mullen en Patrick James (Cambridge 2012) 124-40.
- Borsje, Jacqueline, 'A spell called *éle*', *Ulidia 3: Proceedings of the Third International Conference on the Ulster Cycle of Tales. University of Ulster, Coleraine, 22–25 June, 2009*, red. Gregory Toner en Séamus Mac Mathúna (Berlijn 2013) 193-212.
- —, 'Medieval Irish spells: "words of power" as performance', *Words: religious language matters*, red. Ernst van den Hemel en Asja Szafraniec (New York 2016) 35-53, 468-76.
- —, *Saints & spells: miraculous magic in medieval Ireland* (te verschijnen).
- Calhoun, Robert Matthew, 'The gospel(-amulet) as God's power for salvation', *Early Christianity* 10 (2019) 21-55.
- Carey, John, *Magic, metallurgy and imagination: three studies* (Aberystwyth 2019).
- Farr, Carol, 'Making manuscripts: the St Matthew page in St Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395', *Islands in a global context*, red. Conor Newman, Mags Mannion en Fiona Gavin (Dublin 2017) 55-64.
- Frankfurter, David, 'Narrating power: the theory and practice of the magical *historiola* in ritual spells', *Ancient magic and ritual power*, red. Marvin Meyer en Paul Mirecki, *Religions in the Graeco-Roman world* 129 (Leiden, New York en Keulen 1995) 457-76.

- Gray, Elizabeth A. (red.), *Cath Maige Tuired: The Second Battle of Mag Tuired*, Irish Texts Society 52 (Londen 1982).
 - Hayden, Deborah, 'Three versified medical recipes invoking Dían Cécht', *Fír Fesso: a festschrift for Neil McLeod*, red. Anders Ahlqvist en Pamela O'Neill (Sydney 2018) 107-23.
 - —, 'Attribution and authority in a medieval Irish medical compendium', *Studia Hibernica* 45 (2019) 19-51.
 - Heist, William W. (red.), *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* (Brussel 1965).
 - Herren, Michael W. (red.), *The Hisperica Famina 2: related poems* (Toronto 1987).
 - Kotansky, Roy, 'Greek exorcistic amulets', *Ancient magic and ritual power*, red. Marvin Meyer en Paul Mirecki, Religions in the Graeco-Roman World 129 (Leiden, New York en Keulen 1995) 243-77.
 - Leicht, Reimund, 'Mashbia' ani 'alekha: types and patterns of ancient Jewish and Christian exorcism formulae', *Jewish Studies Quarterly* 13 (2006) 319-43.
 - Ó Corráin, Donnchadh, 'The Vikings in Scotland and Ireland in the ninth century', *Peritia* 12 (1998) 296-339.
 - Pettit, Edward, *Anglo-Saxon remedies, charms, and prayers from British Library MS Harley 585: the Lacnunga. I: introduction, text, translation and appendices* (Lewiston, Queenston en Lampeter 2001).
 - —, 'Míach's healing of Núadu in *Cath Maige Tuired*', *Celtica* 27 (2013) 158-71.
 - Plummer, Charles (red.), *Vitae sanctorum Hiberniae* vol. 1 (Oxford 1910).
 - Reeves, William, 'On the *Hymnus Sancti Aidi*', *Proceedings of the Royal Irish Academy* 7 (1857-61) 91-96.
 - Schlutter, Otto B., 'An Irish-Latin charm', *American Journal of Philology* 20 (1899) 71-74.
 - Stifter, David, 'A charm for staunching blood', *Celtica* 25 (2007) 251-54.
 - —, 'Gono míl und gweint míl mawrem', *Iranistische und indogermanistische Beiträge in memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*, red. V. Sadovski en David Stifter, Veröffentlichungen des Instituts für Iranistik 51, ÖAW Phil.-Hist. Kl. Sitzgsb. 832 (Wenen 2012) 377-402.
 - Tambiah, S. J., 'The magical power of words', *Man* 3 (1968) 175-208.
 - Tuomi, Ilona, 'Parchment, praxis and performance of charms in early medieval Ireland', *Incantatio* 3 (2013) 60-85.
 - Versnel, Hendrik S., 'And any other part of the entire body there may be ...: an essay on anatomical curses', *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, red. Fritz Graf (Stuttgart 1998) 217-67.
 - Warner, G. F. (red.), *The Stowe Missal* vol. 2, Henry Bradshaw Society 32 (Londen 1915).
 - Warren, F. E. (red.), *The Antiphony of Bangor: an early Irish manuscript in the Ambrosian Library at Milan* vol. 2, Henry Bradshaw Society 10 (Londen 1895).
 - Windisch, Ernst, 'Das altirische Gedicht im Codex Boernerianus und über die altirischen Zaubersformeln', *Berichte der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 42 (1890) 83-108.
-